

以希望取代知識

記羅遜來台的五場演講

何春蕤（刊登於《當代》雜誌 94 (1994): 22-31）

這幾年台灣急欲提昇學術形象及水準，因此投注不少預算邀請世界級學者來台訪問講學。這些學者在歐美學界中或許是赫赫有名，在專業領域中更是舉足輕重得人物，但是移植到台灣的學域時，多半仍需要本地同行學者的引介，才能勾勒出其學說的意義與重要性。在這種脈絡之下，來訪學者被冠上與本地文化生態相連或是本地人稍微有所認識的何種標籤，往往會直接影響到這位學者在本地被接受的程度。

世界級的美國哲學家李查 羅遜（Richard Rorty）於 1993 年元月上旬應中研院歐美所之邀來台做一系列學術演講。為了向國內引介這位縱橫哲學和文學研究領域的學者，歐美所與《中外文學》月刊聯手推出羅遜專號，通俗媒體上則有哲學專業的本地學者撰寫專文刻劃羅遜學說的特色以增加聲勢。這些文章很明確也很忠實的標示了羅遜的實用主義立場，可是「實用主義」這個標籤在本地的人文傳統看來，只是一個在 1920 年代曾經流行過的美國思想流派，沒有什麼玄奧之處，也因此很容易使人錯過羅遜談論實用主義時運用的策略，而沒有注意到羅遜的策略如何翻新了實用主義的語言，使它成功的與 1990 年代最熱門的思潮與議題對話，也因此使得實用主義論述在歐美學圈內再度成為顯學之一。

羅遜在台的系列演講其實分為三段，在台大哲學系的三場演講呈現的是他實用主義觀點的基本哲學論點；中正大學的那一場則配合中正哲研所之特色，討論心靈哲學的幾位重要哲學家及其思想，最後還為文學研究領域準備了兩場牽涉到「分期」（periodization）的演講。除了中正那場因路遠我未曾聽講之外，其餘五場都躬逢其會，嚐試在此記錄個人所獲，也為羅遜到訪留下一些本土思慮的記錄。

在時空中想像的哲學

以這五場的份量及內容來看，羅遜顯然把重點放在三場哲學主題演講上，不但論證清楚，架構也比較完整。這個系列演講議題為「以希望取代知識：哲學中的實用主義傳統」，「希望」指的是杜威哲學中強調的「社會希望」（social hope），「知識」則是柏拉圖以降的哲學探究目標。羅遜將兩者並陳而宣稱要以前者來取代後者，顯然是鼓勵哲學專業領域重新思考自身的目標與根基。為了徹底改變哲學傳統，羅遜以三場演講來分別處理知識論、形上學和倫理學等三大基本哲學領域可能由實用主義所得到的啟發。

羅遜在第一場演講中挑明了實用主義的知識論立場，並以此為題：「不需對應實在世界的真理」（"Truth without Correspondence to Reality"）。羅遜的主要論點指出，康德式的哲學探究以追求能忠實再現實在世界（represent reality）

的知識為目標。在這個前提之下，知識必然是正確的、不因人因時而改變的，而且可以被一套客觀的判準所驗證。這種哲學觀點長期主導了美國哲學的方向，而羅遜則希望透過杜威、蒯因（Quine）、戴維森（Donald Davidson）的實用主義觀點來去除這個康德式的傾向。他認為知識不是要再現真實，而只是幫助我們應付、操作實在世界而已，因此，這種知識不但建基於我們此刻的眼界及需要，同時也只能被其實際果效驗證為有用或無用。羅遜認為這種面對歷史局限的觀點可說是美國哲學的「再度黑格爾化」。

實用主義的知識論不再以一個超越文化、超越時空的「理性」作為認知的基礎來探究事物的本相；相反的，羅遜指出，杜威建議我們以「想像」為主要的力量來源，以便創造出更多有趣的、不同的信念，進一步像愛默生（Ralph Emerson）所說的那樣，重新創造我們的社群。同時羅遜也引用美國詩人惠特曼（Walt Whitman）的說法，配搭達爾文的進化觀念，把哲學信念／知識的証立（justification）問題留給未來決定。換句話說，如果一個信念有助於某個更為複雜或有趣的種屬繼續存在，那麼這個在未來實現的貢獻便是此一信念真確與否的最佳証立。

過去羅遜挑戰真理時採用的歷史分析方法（如他在《哲學與自然之鏡》中所做的），多半是透過在過去找尋真理的特權地位是如何形成的；但是在此次的演講中，歷史過程被羅遜闡釋為是一個向著未來開放無限的可能，有著黑格爾的歷史關注，但去除了黑格爾史觀中因絕對精神（Absolute Spirit）而帶來的高度目的性；在這種時間性（temporality）中，愈能長久存留的文化知識就愈「正確」。這可算是羅遜對達爾文理論的最新挪用。

為了留下時間進行討論，羅遜宣讀論文一小時後自動收口，歡迎發問。於是場內聽眾各就己見提出問題，有的由生物學的角度詢問羅遜對達爾文進化論的闡釋與運用；有的由哲學的角度質疑羅遜為何偏好實用主義而不考量歐陸哲學的可能運用；更有人懷疑這種樂觀自在的哲學態度在第三世界學術邊陲的可行性。這些專業的問題之外，也有一兩位聽眾或因酒醉、或因私人情緒而問了毫不相干的問題。但是羅遜一視同仁地以其一貫的淡然態度處理，反而避免了主辦單位的難堪。另外，會場中還出現一位面容十分凝重的中年人散發控訴林洋港侵權的傳單，這些脫線的事件一方面為嚴肅的會場添加幾分令人錯愕的突兀，另一方面卻也突顯台灣社會的民怨與不安，時時尋找公共舞臺的出路。

在關係中延展的哲學

在第一場演講中，羅遜已明白指出，思考探究的目標不在獲取知識（那種與實在世界對應的知識），而在找尋效用（utility）。換句話說，不要問哪個信念是否為真，而要問它是否有用。在這種反再現主義的精神之下，那個不再被我們的知識對應的實在世界又是什麼樣子呢？羅遜在第二場演講「一個沒有實體或

本質的世界」(“A World Without Substance or Essences”)中便提出了一個反本質主義的答案。

羅遜在演講中提供兩個重要的說法來說明這個反本質主義。首先，我們已日漸明白不可能在語言的框架之外描述事物，而我們的語言實踐又總是和我們的其他社會實踐糾纏在一起，因此任何在語言中進行的描述總是脫不了社會的需要 (social needs)。換句話說，我們對世界的描述 (也就是「知識」) 必然是在當下的眼界和社會目的中建立的，而知識作為這樣一種社會建構，當然容納不下任何本質主義的形上學。

除了這個比較常識性的觀點之外，羅遜也以泛關係主義 (pan-relationalism) 的論證補充闡釋反本質主義如何看待事物。他覺得最好的範例便是數字，因為數字的「本質」只能就它和其他數字之間的關係來表明；而且這些關係是無限多的。同時，沒有一個關係能使我們更靠近那個數字的「本質」。因此，羅遜認為一切事物都和數字一樣，都座落在不斷擴張的、無限大的關係網路中。我們根本不可能不透過這個網路來對事物進行描述，而且，即使那些被視為最基本的條件或性質，也都可以再被解析為另一組關係網路。

羅遜在這篇演講的結尾，正式引入達爾文進化理論中對於人與動物無區別的說法。羅遜認為本質主義者之所以相信事物有本質，而且相信可以找到與此本質相對應的真理，乃是因為他們相信人有一獨特的、先驗的思辨能力，也就是「理性」。唯有靠著理性的正常運作，才能克服個人主觀情緒的影響而達到真理。羅遜認為達爾文的理論否認了這個獨特思辨能力的存在，人與動物之間不是因為人有什麼理性而有區別；人之所以比動物強乃是因為人發展出來一些適應的、變通的、有用的生存方法而已。在這個信念之下，連當代理論高舉的語言也只不過是一個用以應付世界的工具而已。

羅遜在這次訪台過程中串連達爾文主義作為反本質主義和反再現主義的主要論點，這是一個很有意思的論述策略。當代的反本質主義和反再現主義多半是由語言的反思出發，以結構主義到後結構主義的玄奧論證為主要說詞。但是羅遜一直避免使用這些新式論點；相反的，他向後搜尋，在美國傳統的實用主義觀念中汲取啟示，用平實的語言和例證來達成類似的結構。現在更效法當年杜威的作法，向達爾文的理論借取火力，開闢新的論述資源；這正符合了他本人一向所寄望於哲學的：創造更多的意象，新的說法，以串連更多論述，重新創造人類的文化。

由於這二場演講以數字為主要例證，因此引起在場觀眾就數字問題多所詢問，但終究不脫本質主義的某些立場，因此羅遜也不厭其煩的再三說明。羅遜演講中不斷提及的效用 (utility) 問題也遭受質疑。如果一切概念及事物都只能用關係的方式來理解，那麼實用主義所高舉的判準——效用——也必須放在關係裡面來界定。這樣一來，一個事物有用與否一定是相對於某些目的，而這些目的又相對於某些人而言，這些人又相對於某些位置和利益。等而推之，事物的「效用」

因此必須靠論述來建構，而不是不言而自明的。在這種狀況下，擁有較多論述資源的社會群體自然享有較大的權力來建構什麼叫做「有用」，因此也比較容易實現自身的利益與意願。

面對這種牽涉到社會公義的問題，羅遜的回答通常是不經意的說：以大欺小，以強欺弱是常見的狀況，而且不管我們使用哪種論證，這種不公平的現象都還是會發生的；這種政治問題只能用政治手段去解決，哲學沒有什麼用。這種聽來消極的論點不禁使我對他有關於倫理學的第三場演講充滿好奇。我想知道在沒有了真理和本質、弱肉強食的社會條件下，羅遜要如何來談倫理學。

敏感浪漫的哲學

可能是因為進入了期末考週，羅遜的第三場演講聽眾並不多，但是幾張前兩場便見到的熟面孔仍然忠心的守著。這場的題目是「不須第一原則的倫理學」（"Ethics Without Principles"）。就英文來看，讀者有可能誤解羅遜的倫理學是毫無道德原則的，但是他的意思其實是：如果不以理性做為人類的道德義務的基礎，那麼倫理學要以什麼方式來談呢？

羅遜的答案很簡單。他覺得所謂道德進展並非如柏拉圖所說，理性逐漸降低了偏見和迷信的影響力。他也不同意杜威所言，道德進展就是智力增長，以便想出更多方法可以同時滿足不同且相衝突的要求。羅遜認為這兩種說法都還保留了對理性的某種程度的依賴，而他自己則認為道德進展只表現為愈來愈高的敏感度（sensitivity），也就是能夠回應更多的不同人群和事物的需要。在這裡，他把倫理學和知識論連在一起，主張我們不要再用「深」（deep）或「高」（high）這種隱喻來談真理或倫理原則，因為這些說法還帶著高下區別的價值判斷。羅遜希望改用「寬廣」（wide）當作最主要的隱喻來談事情，希望我們努力創造愈來愈寬廣的同情心，這種寬廣沒有邊際，沒有盡頭。在這種倫理學之內，道德不是無上的規條，也不是天賦的人權；道德是一種情操（sentiment）。

可是，這種情操是如何產生的呢？羅遜引用美國當代女性主義哲學家貝爾（Annette Baier）的理論，認為這種敏感的情操來自家庭，特別是母愛。只有在家庭的範疇之內，人才學會自然而然的考慮到家人的需要而作出回應。

在結語中，羅遜重提惠特曼式的浪漫希望。他認為我們至高的目標不是追求確定的答案，不是追求安全感或固定的秩序，而是投身於改變，以創造新的人性，創造新天新地供新人類居住。

羅遜的演講或許是以浪漫的憧憬結尾，但是聽眾的問題仍未停止。其中最主要的問題在於：在這種倫理學前提之下，道德教育是何種面貌？羅遜的回答倒很乾脆，他主張我們只能多提供各種各樣的歷史故事和影像給學生看，刺激他們敏感度和同情心，希望能夠在其中受到激勵而已。事實上，任何以崇高原則或理性為依歸的道德教育也從未成功地減少過人類的痛苦，何不試試他的方式？不

過，以聽眾的反應來看，他們似乎並未被羅遜說服。

由於羅遜毫無保留的接受貝爾的家庭情感論，在此歷史時刻中似乎有唱和美國政府和聯合國同時推動的家庭意識型態之嫌，因此在這個話題上也遭受攻擊。聽眾質疑羅遜是否假設核心家庭為原型，而且對婦女角色及天生母性都有極大的預設。羅遜到也並未隱諱，反而公開的承認以上預設。因為，據他觀察，目前的經驗顯示，一夫一妻的核心家庭還是當下最好的安排。談到這裡，觀眾與講者都覺得彼此的底牌俱已掀開，演講也就平靜的結束了。

文化研究的錯置

羅遜最近幾年已跳出哲學圈子的局限，經常出擊文學期刊，頗受到文學人的重視。因此這次也預備了兩場演講來談文學的熱門話題。

第一場是在台大文學院談「現代性的觀念與『文學現代主義』」（"The Ideas of Modernity and 'Literary Modernism'"）。面對著滿場文學研究的本地人士，羅遜對後現代理論提出了非常嚴厲的批判。他認為李歐塔（Francois Lyotard）和詹明信（Fredric Jameson）之所以那麼熱衷於描述所謂的「現代性」，乃是要透過分期（periodization）來強調社會發展的斷裂，引入後現代的觀念以開創「文化研究」這個目前已如日中天的新學術領域。而羅遜則認為「改變」其實不是斷裂的而是漸進的。他引用詩人艾略特（T. S. Eliot）和新科學哲學大將拉徒爾（Bruno Latour）的說法來說明，其實比較有用的做法不是把「現代主義的斷裂」

（modernist break）視為轉變或倒反，而是視其為一種對既有成分的重組重編，只不過在某些時段速度特別加快而已。換句話說，羅遜相信李歐塔和詹明信之所以強調現代性的觀念，乃是希望重燃馬克思主義的火花，為馬克思主義的社會理論找個新目標——晚期資本主義——來分析而已。

羅遜的發言位置或許是西方的，特別是在美國學院的脈絡中的，他不樂意看見英文系一窩蜂的投入深奧理論的解讀（他通稱之為「文化研究」），而使得大部份不得窺堂奧之妙的學生逐漸喪失興趣，退出學校。但是，放在台灣的學院脈絡中，不但文化研究具有高度的現實性，有大批學生搶著要讀，而且也因著本地學者的生根努力，已發展出許多落實在本土研究層次上的成果。因此，從美國學院脈絡中出發的羅遜雖然只是在演講中間接打擊他所謂的文化研究，卻在台灣的文化脈絡中引起不少本地學者的反擊，連羅遜本人也不得不承認他對本地學術生態一無所知，只能講美國的狀況而已。

在答問之中，羅遜明白地表示，他認為階級論述已失去吸引力，面對世界的變遷，馬克思主義者已無話可說，無理論可提供，因此，下個世紀的主要論題將集中在性別的問題上，也就是說，女性主義會是顯學。兩性關係在本世紀中已經歷戲劇性的轉變，在論述層次上則有待整理與重新創造。這個預言是否實現，有待觀察。

掃在一邊的後現代主義

羅遜的最後一場演講移師到中研院歐美所去舉行。由於路途遙遠，氣候不佳，到場的人數不多，但是仍有不少非中研院的本地學者到場。

羅遜的講題是「後現代主義：有這麼一個玩意兒嗎？」（"Postmodernism": Is There Such a Thing?），和上一場面對文學人士的演講一樣，羅遜的演說並沒有明確的架構，好像是隨興的談話，說到哪兒就算哪兒。我也只能就幾個我覺得主要的論點作摘要。

談到後現代主義，羅遜的攻擊對象自然還是詹明信和李歐塔。羅遜認為一般所謂現代主義時代，由於藝術家們有意識的鼓吹與努力，因而產生了不少偉大的藝術。相較而言，詹明信指稱的「後現代」倒並沒有什麼偉大的藝術。羅遜嘲諷的說，充其量只有詹明信等人創造出來的「驚人的理論」，故而詹明信所描繪的後現代只能呈現出沒有深度、沒有歷史感的文化沮喪而已。羅遜更進一步推論，詹明信之所以提出後現代的歷史斷裂之說，只是為了替當代貧瘠的文化藝術提供一個合理化的說詞，以表明這種文化是晚期資本主義的正常產品。

至於李歐塔，羅遜覺得他也和詹明信差不多沮喪，只能在不可捉摸的（ineffable）、無以名狀的崇高感覺（sublime）中摸索，而再也無力享受邏輯的、明澈的、美麗的。羅遜也嘲諷李歐塔之所以說啟蒙已過去，乃是因為後者把啟蒙等同於過了氣的馬克思主義，羅遜本人對啟蒙還是抱持某種程度的信心的。

羅遜接著舉出哈伯瑪斯（Habermas）的溝通理論來說明自己對啟蒙的看法。他同意啟蒙所帶來的自由，如哈伯瑪斯所言，就是「有最大的能力來表達反對意見並探索各種其他的可能性。」但是羅遜卻不同意把此種自由建立在溝通理性（communicative reason）上。換句話說，羅遜希望去除啟蒙的理性主義，但保留啟蒙的社會希望（social hope）。至於已經成為後現代大宗的德希達與海德格，羅遜對他們的認定都避開了其中的政治涵意，而認為他們對當代的最重要意義乃在於二者都彰顯了詩的想像力，用新的語言及意象來捕捉我們的想像力。因此，羅遜不覺得我們應該從他們的理論中去延伸出什麼政治立場或意義。

羅遜接著跳到另一位後現代的大師傅柯（Michel Foucault）。羅遜覺得傅柯的缺點在於他在揭露真理／知識／權力的共犯統治（regime of truth / knowledge / power）之餘，並未提出什麼烏托邦式的社會希望，以至於我們不太清楚要如何去取代既有的真理統治。

羅遜在這場演講中數盡後現代的重要人物，主要是想強調法國、德國這些當代思想並無力改變任何政治現實，也無力否定羅遜所推崇的樂觀式社會希望。也就是說，羅遜想說服聽眾，後現代的最玄妙理論也不過是一些沒有實際效用或影響的論述而已，充其量也只能為下世紀的主要思考方向——女性主義——提供一些攻擊火力和論辯武器而已。

羅遜鞭笞後現代主義的立場十分明確，但是由於演講詞中多為一竿子打翻一切的概括之詞，只用幾句話便打發掉一位思想家，既無論證，亦無明確的文本指涉。這種印象式的呈現使得有些在場聽眾抱怨無法和羅遜進行什麼正面的、嚴肅的交鋒，只能在一些一般性的立場上作釐清而已。不過在來回的論辯中，我們也更看清楚了羅遜自居的資產階級自由主義（bourgeois liberalism）立場，他相信任何社會運動必然要和現存的政黨政治連上關係才有意義。因此他才會大膽的說，美國女性主義運動的最重要成就是讓女性議題成為民主黨黨綱的一部份。對羅遜來說，理論有沒有用處的唯一判準，就是看看有沒有提出什麼具體的方案，來進入當前政黨政治的運作。最後一場在台演講也就在這麼一個色彩鮮明的立場宣示中結束。

遠來是客

1991年我曾經在美國印第安那大學讀書時聽過羅遜的演講，當時的講題是非常專業的心靈哲學，但是校中的人文學者及學生無不到場聆聽這位重要學者的演講，在場的研究生和年輕一輩的新進教授也無不把握機會積極發問。1993年初我在香港中文大學的文化批評會議上又有幸遭遇羅遜，他的某些保守言論在逐漸意識到「政治正確」議題的香港人文圈中激發爭論，有不少精彩的對話。

反觀這次我所參加的五場演講，台灣聽眾的反應似乎比較冷淡，語言上的隔閡或許是因素之一，但是羅遜在香港演講時所預設的美國中心主義曾引起當地學者的批判，到了台灣卻不甚受人關注，這大概是我們對遠來是客的禮遇吧！

羅遜這次的到訪，對哲學研究領域的自我定位和期許有不少啟示。有些哲學家把哲學當成科學的基礎，另外有些哲學家則致力於為社會、人生、道德理念建立一個穩定不變的基礎。羅遜在第二場演講回答問題時承認他自己過去也有類似的偉大志向，但是，目前他已意識到這些遠大的目標其實假設了哲學家是什麼偉大事物（如理性、道等等）的化身，或是至少是少數能侍奉這偉大事物的祭司，因而不願面對自己的有限。而眼下的羅遜則自稱其哲學為「治療的」（therapeutic）哲學，或「陶冶的」（edifying）哲學，擺脫那種前達爾文式的自視神聖，以樂觀的希望來取代超越的知識。這也許就是羅遜帶來的挑戰吧！